Problématiques philosophiques

15 dissertations de philosophie

À l'usage des étudiants des classes préparatoires et des universités

par

Bernard Baas

Agrégé de l'université
Docteur en philosophie
Professeur honoraire de classe de khâgne
Ancien membre du jury du Capes de philosophie
Ancien membre du jury de l'agrégation de philosophie

Présentation

De la dissertation

Dans son *Dictionnaire des idées reçues*, Flaubert proposait cette définition : « Œuf. Point de départ pour une dissertation philosophique sur la genèse des êtres ». On pourrait aujourd'hui y ajouter cet article : "Dissertation. Exercice verbeux, assommoir des esprits vifs". Car l'accusation portée contre l'exercice de la dissertation philosophique – y compris et peut-être surtout universitaire – est, aujourd'hui comme autrefois, le lieu commun de la critique dite pédagogique. Et elle ne s'autorise pas simplement du témoignage de ces élèves que l'école a toujours ennuyés ou des récriminations de quelques agrégatifs dépités. De "grands" esprits s'y sont aussi ralliés : Lévi-Strauss n'y voyait qu'une « gymnastique » faite d'« artifices de vocabulaire » et fondée sur « une méthode toujours identique, une forme unique toujours semblable », dont le seul effet est de « dessécher l'esprit ». Et à force d'en répéter, pour ses étudiants de l'ENS, les ressorts rhétoriques et les ordonnances formelles – une « orthopédie du discours », comme il disait – Derrida se lassait, avouait-il finalement, de devoir leur apprendre à « faire le singe ».

On remarquera que ces critiques prennent toutes pour cible principale le caractère "formel" de l'exercice qui ruinerait à l'avance toute originalité de son contenu ; c'est pourquoi on le dit "académique", avec toute la charge de dédain et de pitié mêlés dont on affecte alors cet adjectif. Il est vrai que, depuis que le genre a été déclaré "figure imposée" dans l'institution scolaire et universitaire française (soit en 1864), d'innombrables ouvrages, toujours fort savants, ont été publiés à l'intention des étudiants pour leur en apprendre toutes les "ficelles" : *Théorie de la dissertation philosophique*, *Technique de la dissertation philosophique*, *Méthode de la dissertation philosophique* et même – pour se parer d'un supplément de rigueur épistémologique – *Méthodologie de la dissertation philosophique*... On le sait d'expérience : jamais la lecture de tels ouvrages n'a suffi à la réussite d'aucun élève. C'est que, en ce domaine comme en tant d'autres, passer de la théorie à la pratique requiert en plus le jugement. Or, comme le rappelait le vieux Kant, « au manque de jugement aucun enseignement ne peut suppléer », parce que la faculté de juger est une sorte de « don naturel qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé ».

Dès lors, "exercice" ne saurait plus signifier ici l'application aveugle de quelques recettes – même rassemblées en une "méthode" ; mais c'est, au sens du verbe latin *exercere* (qui signifie "mettre en mouvement", "tenir en haleine", "ne pas laisser en repos", donc, littéralement, "inquiéter") une provocation à se risquer dans la pensée, plus précisément : à se risquer à penser, c'est-à-dire à s'imposer à soi-même l'exigence du discernement conceptuel, à traquer sans relâche ce qui fait problème, à déjouer les solutions trop faciles et à ne jamais s'estimer quitte de tout questionnement. Ce qu'on appelle une "problématique" philosophique n'est donc pas le remplissage d'une forme donnée d'avance ; mais elle engendre sa propre forme (sa construction, sa progression, le style de sa formulation, ses variations de tonalité...) par la constante inquiétude de la pensée. C'est dire que cette pensée *inquiète* requiert pour première vertu non la docilité du tâcheron, mais le courage intellectuel.

Encore faut-il que le maître accompagne l'élève dans cet *exercice*. Cela ne signifie pas lui tenir la main pour mieux diriger sa dictée, ni le rassurer par la suggestion de quelques "pistes" de réflexion, ni même l'orienter par quelques conseils de lecture, si pertinents qu'ils soient. Accompagner l'élève, c'est se risquer soi-même à l'exercice qu'on lui réclame. Cela veut dire : produire soi-même la rédaction intégrale de la dissertation – ce qu'on appelle, faute de mieux, son "corrigé" – qui certes ne saurait être pris pour le modèle de ce qu'il fallait faire, mais pour un exemple de ce qu'on pouvait faire. Et l'exemple sera d'autant plus utile qu'il intégrera, dans son propre parcours discursif, les difficultés conceptuelles et référentielles que les étudiants auront rencontrées dans la préparation de leur copie ; ce qui sera pour eux une nouvelle manière d'exercer leur jugement.

Ce sont de tels "corrigés" qui sont ici proposés, sous le titre général de "problématiques philosophiques". Ils ont été écrits à l'intention d'étudiants de khâgne, qui – on a plaisir à le dire – avaient fait preuve de suffisamment d'inventivité, d'esprit et de courage pour qu'on se soit senti tenu de leur proposer en retour quelque chose qui fût à la hauteur de leurs propres travaux. Cela explique que la longueur de ces textes excède les limites habituelles d'une dissertation scolaire ou même universitaire, à tel point qu'ils pourraient sembler s'apparenter davantage à des petits cours thématiques ou à des leçons synoptiques qui n'auraient pour fin que de "faire le tour de la question". Ce n'est pourtant pas leur statut. Car leur finalité, rien moins qu'encyclopédique, est de montrer comment seule l'analyse conceptuelle justifie le recours aux auteurs de la tradition ou à ce qu'on appelle leurs "doctrines", afin de cerner et de construire un problème philosophique. Ce sont donc bien des dissertations philosophiques, revendiquées comme telles.

Leur publication s'adresse, bien sûr, aux étudiants des classes préparatoires et des universités ; mais aussi à tous ceux que n'aura pas "formatés" le prêt-à-penser de l'époque et qui conservent encore assez d'appétence philosophique pour exercer leur vitalité d'esprit.

MODE D'EMPLOI

À l'adresse des étudiants, il n'est toutefois pas inutile de préciser comment faire bon usage de ces dissertations. On aura déjà compris qu'il ne s'agit pas là de "corrigés-types" de dissertation de concours. Toutefois leur facture obéit, dans son principe, aux exigences de la dissertation philosophique. Celle-ci peut être définie : un discours conceptuel problématique.

"Discours", tout d'abord. Cela signifie non pas une petite promenade bavarde et artificiellement érudite s'achevant sur une fin prévisible. Mais un parcours qui emprunte les détours nécessaires (*discursus* signifie, littéralement, "détour") pour parvenir à une conclusion qui, sans eux, aurait été inconcevable et donc injustifiable. C'est pourquoi, bien que ce ne soit pas toujours absolument nécessaire, il est bon que cette conclusion résume brièvement le parcours problématique qui a été suivi ; cela permet au lecteur (qui peut être un correcteur) de ressaisir, de manière synoptique, les étapes de ce parcours et la continuité de leur enchaînement. On veillera donc à ne pas se tromper sur la fonction des titres qui précèdent chaque partie et chaque section des dissertations ici présentées (dans une dissertation "normale", il est habituellement préférable de ne pas les indiquer) : ces titres ont pour seule fonction de faciliter le repérage des différentes étapes du parcours ; ils ne sont pas les titres de paragraphes hétérogènes et simplement additionnés sur un mode parataxique. S'ils sont ici mis entre crochets, c'est

justement pour inciter le lecteur à prêter attention à la continuité du discours dans lequel ils s'intercalent.

Discours "conceptuel", ensuite. Le concept n'est ni la notion, ni l'idée. En effet, du terme (ou des termes) qui fait le sujet d'une dissertation, on a d'emblée une certaine notion (*i. e.* une certaine intelligence) ; mais la notion est une compréhension spontanée, non réfléchie, et qui ne rend pas précisément compte d'elle-même. On peut donc vouloir lui substituer l'idée par une définition qui en délimite précisément le champ sémantique. Mais, à s'en tenir à la seule idée, on risque alors de manquer ce qui fait le concept. Car le concept n'est pas simplement une signification déterminée ; il comprend – il rassemble, il recueille (*concipere* signifie, littéralement, "prendre ensemble") – toutes les représentations qui se rattachent implicitement au terme étudié, par des rapports de proximité sémantique, de synonymie, d'antonymie, d'homonymie, d'analogie, de subordination, de consécution... C'est tout cela que doit expliciter l'analyse conceptuelle, en s'appuyant sur des exemples simples. On ne sera donc pas surpris que les dissertations ici proposées commencent le plus souvent par cette analyse conceptuelle (et cela avant même de se lancer dans l'examen de tel ou tel auteur), parfois même qu'elles la reprennent plus loin pour la compléter ou la corriger ; car c'est elle qui permet de faire qu'un problème philosophique ne se résume pas à des débats doctrinaux.

Discours conceptuel "problématique", enfin. Une problématique n'est pas une thématique : celle-ci expose successivement les différents contenus du thème, de sorte qu'on peut en annoncer d'emblée l'ordre d'exposition ; celle-là, en revanche, progresse en fonction des difficultés que rencontre la réflexion. Et ces difficultés ne sont pas programmables. C'est pourquoi, contrairement à ce qu'on dit souvent, l'introduction d'une dissertation philosophique ne saurait déjà exposer le plan de son parcours (si c'était le cas, ce parcours serait thématique et non problématique). Certes, dans le travail préparatoire, les premières idées et références consultées (peut-être même quelques premières séquences rédigées) constituent la "matière" à laquelle il faut ensuite donner une "forme". Mais cette forme ne saurait être un cadre que le développement ne ferait que remplir plus ou moins artificiellement. On l'a dit : le discours problématique engendre sa progression à mesure de son parcours, parce que ce sont les difficultés rencontrées au terme de chacune de ses étapes (une contradiction, un contre-exemple, une aporie, un paradoxe...) qui requièrent le passage à l'étape suivante ; et l'on voit mal comment ce passage pourrait être annoncé avant que soient apparues ces difficultés. La fonction de l'introduction n'est donc pas de baliser à l'avance le parcours ; elle est de lancer la problématique – cela veut dire : repérer ce qui, dans le sujet, fait problème (le plus souvent un paradoxe implicite), problème qui pourra ultérieurement être modifié ou dépassé par le progrès des analyses conceptuelles et référentielles.

Tout cela dit assez que le ressort d'une problématique philosophique est l'*exercice* dialectique. Car la dialectique n'est pas le canevas arbitraire dont certains ont fait la matrice obligée de leur bavardage (avec son découpage grotesque en trois parties : thèse, antithèse, synthèse ; quand ce n'est pas : oui, non, peut-être !) ; elle n'est pas une fabrique d'eau tiède. Mais elle est la dynamique de la pensée *inquiète*, l'aiguillon qui pousse à s'exposer sans cesse à la contradiction. En un mot : elle est la vie de la pensée. Puisse le lecteur trouver ici de quoi animer sa propre vitalité de penser.

Table des matières

Présentation 3

Sujet 1 — La transparence. 9
Sujet 2 — Commencer. 25
Sujet 3 — Respecter l'autorité. 39
Sujet 4 — L'ironie du sage. 51
Sujet 5 — Le sens commun. 71
Sujet 6 — Le plaisir est-il une illusion ? 89
Sujet 7 — Servir. 109
Sujet 8 — Le secret. 131
Sujet 9 — Concourir. 153
Sujet 10 — La puissance des mythes. 173
Sujet 11 — Répondre. 189
Sujet 12 — Les limites de l'expérience. 209
Sujet 13 — Qu'appelle-t-on condition ? 229
Sujet 14 — « La honte est dans les yeux. » 245
Sujet 15 — Les œuvres. 265

Index des œuvres 292

Sujet 01
La transparence.

[Introduction]

Les anciens l'assuraient : « La nature a horreur du vide ». Même si elle ne se réduisait pas à cet enjeu, cette thèse impliquait qu'entre les objets visibles et le sujet voyant, il ne saurait y avoir un vide. Il y a donc un certain milieu, un intermédiaire, entre la chose apparaissante (le *phénomène*) et celui qui la perçoit. Mais, pour que cet apparaître soit possible, il faut que ce milieu n'y fasse pas obstacle. Il faut donc que cet apparaître soit un transparaître. La transparence est ainsi la condition de l'apparition des phénomènes (donc la condition des phénomènes, puisque le phénomène est ce qui apparaît), c'est-à-dire aussi bien la condition de la vision.

Pourtant, ce milieu est lui-même une chose matérielle (sinon, ce serait du vide). Or la matière est réputée impénétrable au regard. Si donc le milieu qui fait intermédiaire entre l'objet vu et le sujet voyant est lui-même matière, ce ne peut être qu'une matière paradoxale, une matière qui fasse exception à l'impénétrabilité : cette exception est la transparence. La transparence est donc d'abord cette exception paradoxale au principe d'impénétrabilité ou d'opacité de la matière. On ne saurait donc parler de la transparence sans penser ce paradoxe qui la définit.

Certes, on peut aussi entendre la transparence indépendamment de toute référence à une matière. C'est ainsi qu'on parle de la transparence d'un discours, qui fait clairement comprendre ce qu'il dit, sans ambiguïté ni équivoque ; ou de la transparence d'une personne, qui ne cache pas ses pensées ou ses sentiments derrière de fausses apparences. On oppose alors la transparence à l'apparence (comme on oppose l'être et le paraître). Du reste, cette opposition concerne aussi les choses perçues, selon qu'elles se laissent voir en toute transparence ou que leur apparence est, au contraire, une image déformée. Mais s'annonce ici un nouveau paradoxe : si la transparence est la condition de l'apparition des choses (des phénomènes, du sens d'un discours, de l'intériorité d'une personne), comment cela dont le propre est de faire apparaître peut-il être pensé comme contraire à l'apparence ? Certes, on répondra que la transparence est ici une métaphore de la vérité et qu'il faut distinguer entre l'apparence vraie (c'est-à-dire la transparence) et l'apparence fausse (donc trompeuse). Mais, pour pouvoir juger de l'écart entre l'apparence vraie et l'apparence fausse, il faudrait avoir déjà connaissance de la chose apparaissante ; il faudrait donc qu'elle soit déjà apparue en toute transparence. Si donc la transparence peut être la métaphore de la vérité, reste encore à savoir comment une telle vérité peut nous être accessible.

[I – Les acceptions littérale et métaphoriques de la transparence]

[I.1 – La signification littérale de la transparence]

On appelle transparent ce qui laisse voir autre chose à travers soi ou, plus littéralement, ce qui fait apparaître quelque chose à travers soi (*trans-paraître*). La différence entre ces deux formulations concerne le point de vue soit de l'objet qui apparaît (de l'objet que la transparence fait apparaître), soit du sujet voyant (du sujet auquel

la transparence donne à voir). Cette ambivalence se retrouve dans les deux termes allemands qui traduisent l'adjectif "transparent" : *durchscheinend* ("qui apparaît à travers") et *durchsichtig* ("qui est vu à travers") ; de même les deux termes latins qui disent la transparence : *pelluciditas* (de *pelluceo* ou, primitivement, *perluceo*, qui signifie littéralement "luire à travers") et *perspicuitas* (de *perspicio*, "voir à travers", "regarder à travers"). La différence entre ces deux acceptions pourrait être rendue en français par les termes de "trans-parence" (au sens littéral de "trans-paraître") et de "per-spective" (littéralement "la vision traversante"). Cette ambivalence indique déjà que la vue est rapport entre sujet voyant et objet vu, de sorte que ce qui est transparent est intermédiaire entre un sujet voyant et un objet vu ou apparaissant. La transparence est une transitivité qui va de l'objet apparaissant au sujet qui le perçoit et, inversement, du sujet voyant à l'objet vu. Contrairement à l'opaque qui est intraversable donc intransitif, le transparent ne fait pas obstacle à cette apparition ou à cette vision, il ne cache pas l'objet apparaissant. On parle ainsi de milieux transparents (le milieu est ce qui est "entre", inter-médiaire) : l'air, l'eau, la glace, le verre, le cristal... Comme cet apparaître s'adresse à la perception visuelle et comme la vue requiert la lumière, le transparent est aussi un milieu translucide (il laisse passer la lumière à travers soi). Mais "translucide" désigne aussi des milieux qui, bien qu'ils laissent passer la lumière, ne permettent pas de distinguer nettement les objets qui sont au-delà d'eux : ainsi un brouillard, une eau trouble, un verre dépoli... C'est dire que ce pouvoir de se laisser traverser par la lumière connaît des différences de degrés. Ce qui est absolument transparent est donc ce qui ne fait nullement obstacle à cette traversée, ce qui est pur de tout élément susceptible de troubler la vision et qui donc laisse voir ce qui est au-delà de lui en toute clarté, d'une manière parfaitement distincte : un air pur, une eau limpide, un verre cristallin... C'est pourquoi la transparence est pensée comme une qualité, une perfection, contrairement à l'opacité qui est conçue comme un manque, un défaut ; et, entre ces deux extrêmes, les différents degrés de translucidité, selon la clarté, la netteté, ou au contraire le trouble, la confusion, l'obscurité. C'est aussi ce qui explique l'usage métaphorique de la notion de transparence : la transparence est la qualité de ce qui, en quelque sens que ce soit, n'est pas caché, de ce qui apparaît tel qu'il est, sans dissimulation ni déformation, de ce qui se présente en toute netteté, sans être brouillé ni embrouillé.

[I.2 – La transparence comme principe de vérité]

[I.2.a – L'évidence cartésienne]

Cette acception métaphorique de la transparence concerne d'abord la connaissance. On dit qu'une proposition est transparente ou lumineuse lorsqu'elle est évidente, c'est-à-dire lorsque sa signification se laisse voir ("évidence" vient du latin *videre*, "voir") sans que rien de plus ne soit requis pour sa compréhension. Cela implique que l'acte de l'esprit est une intuition (du latin *intueri*, "voir"), mais une intuition intellectuelle qui vise son objet (qui est une idéalité) en toute transparence, c'est-à-dire sans que rien ne fasse obstacle à sa parfaite manifestation ; c'est « la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, III). C'est pourquoi les idées innées sont évidentes, c'est-à-dire parfaitement claires et distinctes, y compris la première d'entre elles dont le sujet cartésien reconnaît l'absolue indubitabilité, à savoir le *cogito*, l'idée de moi-même comme pure substance pensante : « ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface... » (*ibid.*). L'intuition intellectuelle est donc une métaphore de la vision, en tant que la vision sensible établit un rapport immédiat du sujet à l'objet. Certes, entre l'objet vu et le sujet voyant, il y a une distance qui fait intermédiaire ; mais, comme l'explique

Descartes, il en va de ce rapport du sujet voyant à l'objet vu comme de l'aveugle touchant les objets par la médiation de son bâton (cf. *Dioptrique*, I) : le bâton fait certes une distance, mais il transmet à l'aveugle les perceptions tactiles exactement comme si celui-ci touchait directement les objets, de sorte qu'on pourrait parler métaphoriquement d'une "transparence" du bâton. De même que la perception tactile de l'aveugle est une perception directe, de même la perception visuelle de l'œil clairvoyant est une vision directe ; de même encore l'intuition intellectuelle de l'esprit est une saisie directe du vrai. L'évidence des idées claires et distinctes est une transparence. C'est dire que seules sont vraies les idées que l'esprit perçoit en toute transparence (contrairement aux idées obscures et-ou confuses), de sorte qu'il peut et doit tenir pour première règle « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'[il] ne la conn[ai]sse évidemment être telle » (*Discours de la méthode*, II). La connaissance vraie requiert ainsi que l'esprit s'examine lui-même en toute transparence ; elle requiert « une inspection de l'esprit » (*Méditations métaphysiques*, II), c'est-à-dire le regard intérieur (les verbes latins *in-spectare* ou *in-spicere* signifient : "regarder dans") de l'esprit sur lui-même et sur ses pensées. La vérité a ici pour critère la transparence de l'esprit à lui-même.

[I.2.b – La transparence des idées (Platon)]

Cette métaphore de la transparence procède donc de la métaphore de l'intellection comme vision intellectuelle. On la trouve déjà dans la thèse platonicienne : "idées" (en grec : *eidos, idea*) dérive du verbe *oraô*, "voir" (dont l'une des formes est "*eidon*"), de sorte que l'acte de l'esprit est une vision, une saisie "théorétique" (le grec *theoraô* signifie également "voir", "contempler"). Mais c'est aussi dire qu'une connaissance vraie ne peut être une connaissance sensible : le phénomène sensible n'est qu'une apparence en quelque sorte déformée et donc trompeuse, car ce qui apparaît (en grec : *phainomai*) est brouillé par les conditions sensibles de cet apparaître ; pire encore : la perception sensible étant un rapport entre le corps voyant et les corps vus, elle est un rapport entre des choses matérielles dont la matérialité ne peut être qu'une opacité. C'est pourquoi il faut passer de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, de l'*aisthèsis* à la *noèsis* (de la sensation à l'intellection), et donc « user des yeux de l'âme et non des yeux du corps » (*République*, VII, 529b) ; et sans doute, pour éviter les erreurs de parallaxe qu'implique la vision binoculaire, serait-il plus juste de parler, au singulier, de "l'œil de l'âme", c'est-à-dire – comme le précise Platon – de « l'organe de l'âme, dont la conservation est bien plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui qu'on aperçoit la vérité » (*ibid.*, 527d). Cette vision du vrai est donc la saisie intellectuelle des réalités suprasensibles, sans voile, sans trouble, sans opacité ; c'est la parfaite transparence des idées qui fait leur vérité.

[I.2.c – La transparence comme index de la vérité]

Certes, il y a une différence entre les conceptions platonicienne et cartésienne de la transparence dans l'intuition intellectuelle du vrai : pour Descartes, la transparence est *subjective* (c'est la transparence de et dans l'esprit du sujet connaissant) ; pour Platon, il s'agit plutôt d'une transparence *objective* (c'est la transparence des idées comme objets perçus par l'esprit). Cette différence correspond précisément à l'ambivalence de la transparence selon qu'on la conçoit comme ce qui fait voir ou comme ce qui laisse apparaître. Mais, qu'on la prenne en son sens subjectif ou en son sens objectif, l'acception métaphorique de la transparence fait de celle-ci l'index de la connaissance vraie. C'est dire que, dans l'ordre de la connaissance, la transparence est une perfection : elle est la transitivité sans reste entre l'esprit et le vrai.

[I.3 – La transparence comme principe de véracité]

[I.3.a – La transparence dans les relations sociales]

Elle est aussi pensée comme une perfection, et donc comme une vertu, lorsqu'on parle de la transparence dans les relations des hommes entre eux. La transparence est alors synonyme de véracité, c'est-à-dire de sincérité ; elle est, là encore, une transitivité parfaite. Elle s'oppose ainsi à la dissimulation (le secret, la cachotterie, le mensonge par omission) et à la simulation (la tromperie, le mensonge, le faux-semblant, le masque, le déguisement). Car cette vertu de transparence ne saurait se limiter à la relation entre amis ("pas de secret entre nous"), c'est-à-dire à ce que l'on répute être la transparence des âmes qui s'aiment ; elle est aussi le devoir qui s'impose à tout homme de manifester à quiconque ce qu'il tient lui-même pour vrai. *A contrario*, le mensonge est le vice de l'opacité, qui consiste à « s'exprimer ouvertement d'une façon, et à penser secrètement d'une autre façon au fond de son cœur » (Kant, *Doctrine de la vertu*, § 9, Ak. VI, 429). C'est cette opacité que dénonçait Rousseau dans les relations sociales civilisées où chacun ne se préoccupe que de paraître aux autres sans souci d'être véritablement soi-même ; cette perversion des cœurs est contemporaine du goût pour les spectacles (le théâtre comme tromperie), du penchant au luxe (la parure comme masque) et de l'inclination constante aux manières de politesse qui permettent de se donner « les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune » (Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, I). À cette opacité trompeuse des relations artificielles, propres aux hommes civilisés (parce qu'ils sont portés par la passion de l'amour-propre), Rousseau oppose ce qu'il pense avoir été la transparence des relations naturelles dans les formes primitives de socialité, lorsque les hommes avaient « la facilité de se pénétrer réciproquement » (*ibid.*). Mais cette transparence naturelle et primitive est maintenant perdue. Plus grave encore : à force de tisser un voile opaque et trompeur entre lui et les autres, l'homme civilisé s'est corrompu lui-même : « plus l'intérieur se corrompt, plus l'extérieur se compose » (*ibid.*, "Dernière réponse") – on pourrait aussi bien inverser la formule – de sorte que la perte de la transparence sociale a conduit à la perte de la transparence à soi-même. L'homme civilisé n'est plus même capable d"entrer en lui-même" – selon une expression récurrente de Rousseau – et de connaître le fond de son cœur. C'est pourquoi on devrait souhaiter, non que la société humaine revienne à son stade initial – ce n'est ni possible, ni souhaitable – mais que l'homme ait assez de courage pour faire que « son cœur [soit] transparent comme du cristal et ne [puisse] rien cacher de ce qui s'y passe » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, II). C'est cette transparence du cœur que Rousseau revendiquait pour lui-même dans les *Confessions*, où il entendait se garder d'être opaque à Dieu, aux hommes et à soi-même. La transparence est ainsi non seulement la vertu de l'homme vérace, mais aussi le propre de l'homme vrai, c'est-à-dire de l'homme tel que l'a fait la nature[1].

[I.3.b – La transparence et le principe de publicité]

La transparence dans les relations sociales ne serait possible, selon Rousseau, que dans des sociétés qui d'abord renonceraient à cultiver l'illusion trompeuse, notamment l'illusion des spectacles qui incitent à la simulation et à la dissimulation, donc à l'opacité. Au lieu de ces spectacles fallacieux, on organisera des fêtes qui réaliseront une nouvelle transparence sociale : « Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis » (*Lettre à d'Alembert*). La fête rousseauiste est l'actualisation joyeuse de la transparence que requiert le contrat social. Car dans la république fondée sur ce contrat, chacun est « membre du

souverain » (*Du contrat social*, I, 7) et, à ce titre, participe directement, par son vote, à l'exercice du pouvoir législatif ; l'assemblée législative est le peuple rassemblé en « un corps [...] composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix » (*ibid.*, I, 6), de sorte que chaque citoyen s'y expose à tous les autres en toute transparence. C'est pourquoi Rousseau excluait que l'exercice de ce pouvoir pût être délégué à des représentants (*i. e.* des parlementaires), ceux-ci ne pouvant être qu'un intermédiaire opaque entre l'individu (le citoyen) et le tout (la république) : « la volonté générale ne se représente point » (*ibid.*, III, 15). Certes, dans les grandes démocraties modernes, cet idéal d'une participation directe des citoyens à toutes les décisions législatives est impossible à réaliser. Il n'en reste pas moins que l'exigence de transparence y est également affirmée comme principe de justice : c'est le principe de publicité. Il s'agit, d'une part, de la publicité des lois, qui doivent pouvoir être connues de tous, afin de garantir l'isonomie, c'est-à-dire l'égalité de tous les citoyens dans leur rapport à la loi ; car, si les lois étaient secrètes, elles ne seraient que des décrets arbitraires susceptibles de mettre en tort des citoyens sans qu'ils en aient été prévenus (cf. les lettres de cachet dans l'Ancien Régime). Il s'agit, d'autre part, de la publicité des débats dans les assemblées publiques (assemblées parlementaires, cours de justice), publicité qui fait que les décisions et les motifs des décisions doivent s'accorder avec l'intérêt général et non pas satisfaire des intérêts particuliers. À cela s'ajoute l'action d'instances régulatrices qui veillent au bon fonctionnement des administrations d'État et qui publient régulièrement leurs rapports (par exemple, le Conseil d'État, la Cour des Comptes). Le principe de publicité est donc l'exigence de transparence dans tout ce qui concerne la "chose publique" (*res-publica*) ; c'est un principe de justice. C'est pourquoi Kant proposait de formuler ainsi ce principe : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui et dont la maxime est incompatible avec la publicité sont injustes » (*Vers la paix perpétuelle*, Appendice II, Ak. VIII, 381) ; car, dans l'ordre politique et juridique, une action qui, pour réussir, devrait rester secrète serait, dans son principe même, contraire à l'intérêt général. On comprend donc que cette exigence de transparence soit généralement tenue pour exigence de vérité et de justice, de sorte qu'on cherche à y satisfaire chaque fois qu'on entend se prévaloir d'un souci de vérité et de justice ; de là, la référence constante, aujourd'hui, à la "communication", c'est-à-dire à la relation transparente entre une administration et ses administrés (cf. la « *glasnost* » – terme russe pour "transparence", et dont le signifiant évoque la pureté d'un milieu cristallin – dans la nouvelle orientation de la politique de l'Union Soviétique en 1985). C'est dire que, dans l'ordre politique comme dans l'ordre moral, l'acception métaphorique de la transparence fait de celle-ci une perfection éthico-politique.

[I.4 – Le principe de transparence dans les arts]

[I.4.a – En architecture]

Peut-être est-ce aussi de ce souci de transparence que procède la tendance de l'architecture contemporaine à remplacer les cloisons opaques (extérieures ou intérieures) par des panneaux en verre ou autres matériaux transparents, pour la construction des bâtiments administratifs publics ou privés et pour l'aménagement de certains ateliers où il est donné aux clients de voir directement le travail de production (comme pour attester qu'on n'a rien à cacher). Mais sans doute cela procède-t-il aussi d'un souci pratique et esthétique. Car l'usage du verre réduit au maximum l'emploi des matériaux opaques (notamment la pierre et le béton) donnant ainsi à l'édifice une légèreté et donc une plus grande élégance ; et surtout, il permet de faire entrer directement la lumière du jour dans le bâtiment et d'éclairer ainsi d'une lumière naturelle les espaces intérieurs et les objets qui y sont présentés (cf. notamment le Crystal Palace, élevé à

Londres, en 1851, à l'occasion de la première Exposition universelle). Inversement, il offre à qui se tient dans le bâtiment, même à distance de la paroi vitrée, la possibilité d'une vision environnante élargie et non segmentée, comme si rien n'était interposé entre l'observateur et le paysage. Ici encore, la transparence est à la fois ce qui fait apparaître et ce qui laisse voir ; et cela aussi bien pour celui qui regarde de l'intérieur vers l'extérieur, et auquel la transparence offre une vision vraie, que pour celui qui regarde de l'extérieur à l'intérieur, et pour lequel la transparence est une garantie de véracité. En supprimant l'obstacle des murs opaques, la transparence tend à instituer une communication directe, sans déformation ni occultation.

[I.4.b – Dans la peinture perspective]

Pourtant l'usage d'une fenêtre de dimensions restreintes est à l'origine de la peinture "vraie", celle qui entend saisir les choses telles qu'elles nous sont données dans l'expérience visuelle : la peinture perspective ou en perspective (de *per-spicere*, "voir-à-travers"). Cela *à travers quoi* on voit, c'est le plan du tableau. Ce plan est à concevoir comme un écran transparent entre l'œil de l'observateur et le champ perceptif, et qui est perpendiculaire à l'axe qui va de cet œil au centre de l'espace perçu (c'est-à-dire au point de fuite, autour duquel s'organise la perspective dite "centrale") ; tout se passe alors comme si, de tous les points du champ perceptif, partaient des lignes droites invisibles convergeant vers l'œil et traversant ainsi le tableau, chaque ligne marquant le tableau au point où elle le traverse. Cela revient en quelque sorte à dessiner sur une vitre. Telle est la fameuse "fenêtre" d'Alberti, qui inspirera l'invention des perspectographes, notamment par Dürer. Mais il faut que cette fenêtre soit de dimensions modestes ; car, si elle était trop large, il y aurait une déformation croissante (un allongement) des objets situés dans les parties latérales. Le tableau est ainsi « la fenêtre de l'âme ouverte sur le monde » (L. B. Alberti, *Della Pittura*), c'est la surface du tableau, dont on peut aussi bien dire qu'elle est traversée par les rayons lumineux venant de chaque point du champ perceptif et qu'elle est ce que traverse le regard du sujet pour se porter sur chacun de ces points. Le plan du tableau est ainsi à la fois ce qui fait apparaître et ce qui laisse voir ; il est donc lui-même la transparence. Tel est le miracle de la peinture perspective : faire apparaître les trois dimensions du monde perçu sur un plan qui n'en comprend que deux, faire voir la profondeur sur une surface qui n'en comporte pas. Mais ce "miracle" – que Platon qualifiait de « magie » (*République*, X, 602d) – est en réalité réglé par les lois mathématiques de la géométrie perspective (notamment par le théorème de Desargues[2]). La science géométrique est au fondement de cette transparence abstraite qu'est le plan du tableau ; c'est elle qui garantit à cette transparence de pouvoir restituer adéquatement la profondeur des choses que nous percevons ; elle donne à la phénoménalité sensible un statut de vérité qui – contrairement à ce que pensait Platon – ne s'oppose pas à l'abstraction mathématique. La géométrie perspective – qui est aussi au fondement de la conception cartésienne de la peinture (cf. *Dioptrique* , IV) – est en quelque sorte ce qui "sauve" le phénomène sensible, dévoilant dans la phénoménalité (dans la manière dont les choses nous apparaissent) la perfection mathématique à laquelle elle semblait échapper. La peinture perspective est ainsi ce qui révèle la transparence de la phénoménalité elle-même ; elle "démontre" que la phénoménalité – l'apparaître des choses – est cette transparence mathématiquement réglée[3].

[Conclusion de la première partie]

Cette acception esthétique de la transparence vient en quelque sorte achever la boucle métaphorique de la transparence. En effet, partant du sens propre de la transparence comme milieu transitif qui fait voir ou laisse apparaître en toute clarté ce qui

est au-delà de lui, on est passé à la transparence de l'intuition intellectuelle où la parfaite transitivité entre l'esprit et l'idée est critère de la vérité ; on a pu alors montrer qu'elle est aussi bien critère de véracité, donc perfection éthico-politique, dans les relations humaines ; mais, s'agissant enfin de son acception esthétique, la métaphore s'est en quelque sorte inversée : la transparence en architecture se donne comme une métaphore de la véracité ; et la transparence dans la peinture perspective est pensée comme la métaphore de la vérité. On peut donc résumer : la vérité et la véracité sont des métaphores de la transparence, et la transparence est une métaphore de la véracité et de la vérité. En toutes ses acceptions, la transparence désigne donc une transitivité parfaite, sans reste ni ajout.

[II – La transparence comme idéal inaccessible, voire illusoire]

[II.1 – En peinture]

Toutefois, si la transparence, en toutes ces acceptions métaphoriques, semble ainsi pouvoir être pensée comme idéal de transitivité, il n'est pas évident que ses applications réalisent l'idéal dont elles procèdent. On peut, en effet, contester que soit réalisable la transitivité parfaite qui fait le fil conducteur des modifications métaphoriques de la transparence. Tout d'abord, à considérer rigoureusement les règles de la perspective géométrique, il apparaît que, dès qu'on s'écarte du point central correspondant à l'axe de perspective, la déformation (allongement) des volumes est inévitable. Si Alberti recommandait de s'en tenir à une "fenêtre" de dimensions modestes, c'est parce qu'à cette échelle les déformations ne sont pas trop perceptibles. Il n'en reste pas moins qu'elles sont bien réelles, de sorte qu'on ne peut dire du tableau qu'il assure une transparence sans déformation. Il faudrait alors compliquer la construction perspective en jouant sur plusieurs points de vue simultanés (par exemple dans la perspective bifocale ou dans la perspective "cornue") ; mais ces complications, si géométriquement réglées qu'elles soient, ne peuvent totalement empêcher les déformations. En toute rigueur, la transparence parfaite dans un tableau n'est effective qu'au seul point central (à entendre ce "point" pour ce qu'il est en géométrie : une surface nulle) ; c'est le seul point de vérité, parce que c'est en ce point seulement qu'on peut parler d'une adéquation entre la chose vue et sa représentation graphique. Du reste, il faut remarquer que cette géométrie perspective ne concerne que les formes apparaissantes, donc le dessin, et non les couleurs. Lorsqu'un peintre veut restituer, par la couleur, la profondeur du champ perceptif, il recourt à l'artifice de ce qu'on appelle la perspective aérienne, qui consiste justement à rendre plus flous les contours et à dégrader progressivement les teintes selon l'éloignement des objets ; si le tableau demeure encore l'équivalent d'une surface transparente, on ne peut toutefois plus la considérer comme une transitivité parfaite sans reste ni ajout. Le principe de transparence, donc de vérité, dont se réclame la peinture perspective est ainsi inévitablement mis à mal dans l'œuvre picturale.

[II.2 – Dans les relations sociales]

On peut en dire autant, ensuite, du principe de transparence comme véracité. On a souvent critiqué le principe du "tout transparent" en architecture : du fait des reflets inévitables, l'usage du verre sur les murs extérieurs des bâtiments produit une surface miroitante intégralement opaque, donc un résultat strictement contraire au principe invoqué. Ce principe architectural aboutit ainsi à une sorte de "négation du dedans", alors que dans l'architecture traditionnelle l'alternance des fenêtres et des parois en

"dur" laissait au moins suggérer des ouvertures, donc une circulation au moins partielle du regard de l'extérieur vers l'intérieur de l'édifice et de l'intérieur vers l'extérieur. De même, de manière générale, la transparence comme exigence de véracité dans les relations sociales ne semble guère possible. Ne serait-ce qu'en politique, la pratique du secret d'État (pour les affaires militaires notamment) est reconnue inévitable. Et l'on s'accorde à penser que, s'agissant de sa vie privée et de son intimité, le citoyen a droit au secret, c'est-à-dire à n'être pas transparent aux autres ni aux différents appareils de l'administration publique ; car l'application absolue du principe de transparence de tous les citoyens ne conduit à rien d'autre qu'au totalitarisme[4]. C'est dire que la liberté démocratique requiert autant le droit à l'opacité que le devoir de transparence. De même, dans les relations privées, on ne saurait faire de la transparence une vertu nécessaire. Car si tout le monde peut réprouver le mensonge et la cachotterie, toutefois chacun réclame aussi d'autrui le respect de son intimité et des secrets de son for intérieur. Même entre amis, la transparence totale est non seulement illusoire, mais aussi dangereuse ; car on peut indéfiniment suspecter l'autre de conserver encore un secret, de sorte que cette suspicion menace l'amitié elle-même. Celui qui refuserait la compagnie des autres sous prétexte qu'ils ne sont pas transparents (qu'ils cachent le fond de leur âme derrière un voile opaque de simulation et de dissimulation) se condamnerait lui-même à la solitude du misanthrope. Ainsi Alceste : « Et parfois il me prend des mouvements soudains / de fuir dans un désert l'approche des humains » (Molière, *Le misanthrope*, I, 1, 144 ; cf. aussi V, 3, 1763). Ce fut aussi le sort final de Rousseau, justifiant ainsi sa retraite : « Pour ne pas les [les hommes] haïr, il a bien fallu les fuir ; [...] je suis devenu solitaire, ou, comme ils disent, insociable et misanthrope, parce que la plus sauvage solitude me paraît préférable à la société des méchants qui ne se nourrit que de trahisons » (*Les rêveries du promeneur solitaire*, VII). La transparence comme principe de véracité dans les relations humaines n'est donc ni véritablement possible, ni absolument souhaitable. On ne saurait donc la tenir pour un idéal sans s'exposer à la contradiction.

[II.3 – Dans la connaissance]

Enfin, même comme principe de vérité dans la connaissance, la transparence apparaît un idéal illusoire. Certes, on ne saurait contester la différence entre une pensée s'exprimant dans un discours embrouillé, hésitant, approximatif, et une pensée qui s'explicite clairement dans un discours qui satisfait à la double exigence de rigueur logique et de précision sémantique. L'exigence de clarté et de distinction dans le discours est ce qui seul peut donner à la pensée qui s'y dit un caractère d'évidence. Reste qu'il s'agit toujours d'un discours, parce que la pensée ne peut s'actualiser autrement que par un discours, c'est-à-dire par un énoncé linguistique. Or on peut toujours réclamer que soit explicitée la signification des mots articulés dans cet énoncé ; et comment l'expliciter, si ce n'est par un autre énoncé, lequel à son tour devra être encore explicité..., etc ? La signification d'un mot ne pouvant être explicitée que par d'autres mots qui en composent la définition, jamais l'explicitation ne pourra être achevée. Du reste, c'est précisément pour échapper à cette régression du sens à l'infini que les systèmes axiomatiques en mathématiques en sont venus à supprimer les définitions pour les remplacer par des symboles vides de sens. C'est dire que la compréhension de la signification d'un mot ne peut jamais se réclamer d'une totale et parfaite transparence. À sa manière, Descartes en donne, malgré lui, la preuve : si le *cogito* est, selon lui, la première pensée claire et distincte, donc évidente, transparente, il n'en reste pas moins qu'il précise : « cette proposition "*je suis, j'existe*" est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » (*Méditations*, II) ; or on

pourrait encore lui demander d'expliciter ce qu'il entend par "être" et par "exister" (ces mots sont si peu évidents que la philosophie n'a cessé de les interroger), de sorte qu'il lui faudrait s'engager dans d'autres "propositions" qui, elles-mêmes, exigeraient leur explication... etc. Autant dire que la transparence du *cogito* – partant, de tout le *discours* cartésien – s'en trouverait elle-même affectée. De même Platon, en définissant la pensée comme « un dialogue de l'âme avec elle-même » (*Théétète*, 189e), reconnaissait implicitement que l'intuition des idées passe par la médiation du langage, de sorte qu'on saisit mal comment la contemplation des idées pourrait être une absolue transparence.

[Conclusion de la deuxième partie]

Ainsi la transparence, comme principe de vérité, ne saurait être tenue pour un idéal réalisable ; et, comme principe de véracité, elle n'est ni possible, ni souhaitable. C'est dire que, si on l'entend comme une perfection – comme l'idéal de parfaite transitivité qu'impliquent toutes ses acceptions métaphoriques – la transparence conduit à des contradictions et des impasses. Pour sortir de l'aporie, il faut donc renoncer à penser la transparence sur un mode normatif et en reprendre à nouveaux frais l'analyse du concept.

[III – La signification ontologique et phénoménologique de la transparence]

[III.1 – Le diaphane]

[III.1.a – La théorie aristotélicienne du « diaphane »]

Au sens littéral, est transparent ce qui laisse trans-paraître. C'est aussi ce que dit l'adjectif grec *diaphanès* : ce qui laisse apparaître (*phainein*) à travers (*dia*). Le terme qualifie aussi bien la transparence physique, la limpidité – ainsi Platon parle « des eaux pures et transparentes (*diaphanè*) » de l'Illisos (*Phèdre*, 229b) – que la transparence métaphorique dans la connaissance – comme dans cette exclamation d'Œdipe au moment de la révélation des indices du parricide : « cela est déjà trop évident (*diaphanè*) » (Sophocle, *Œdipe roi*, vers 754). Toutefois, il ne faut pas confondre la transparence et ce qui apparaît en elle ou par elle. Cette puissance de laisser transparaître est ce qu'Aristote appelle « le diaphane » (*De l'âme*, II, 7, 418b1 & *passim*). Pour comprendre l'importance de ce concept, il faut d'abord rappeler que, pour Aristote, "la sensation est l'acte commun du sensible et du sentant" (cf. *ibid.*, III, 2, 425b26). Cela signifie que, à lui seul, sans la rencontre avec le sentant (*i. e.* le sujet de la sensation), le sensible (*i. e.* l'objet de la sensation) ne serait pas encore senti (il serait seulement un senti en puissance) ; et, inversement, sans la rencontre avec le sensible, le sentant ne serait que susceptible de sentir (il serait un sentant en puissance). Leur rencontre, en quoi consiste la sensation, fait conjointement passer de l'être-en-puissance à l'être-en-acte le sensible et le sentant ; elle les actualise ; elle est donc leur "acte commun". Ainsi, la vision est l'acte commun du visible et du voyant. Mais cela serait impossible si l'organe visuel était en contact immédiat avec l'objet visible, car alors l'œil serait aveuglé par l'objet qui le touche ; « l'existence d'un intermédiaire est donc nécessaire » (*ibid.*, II, 7, 419a20). Mais cet intermédiaire ne saurait être le vide, car « on ne pourrait alors rien voir » (*ibid.*, 419a22). Cet intermédiaire est le milieu diaphane (*i. e.* transparent) : « Il y a donc du diaphane » (*ibid.*, 418b5). Mais *le* diaphane – la "diaphanéité", la transparence – n'est pas un corps, une substance ; c'est le milieu diaphane qui est un corps (eau, air, verre...). Le diaphane (la transparence) est seulement une qualité de ce corps, « une qualité qui

n'est pas séparable de ce corps et réside en lui » (*Parva Naturalia, Du sens et des sensibles*, 3, 439a24–25). Aristote parle de cette qualité comme d'une *nature* : « Ce n'est pas en tant qu'eau, ni en tant qu'air, que ces corps possèdent le diaphane, mais du fait qu'ils sont dotés d'une certaine nature qu'on retrouve identique en chacun des deux » (*De l'âme*, II, 7, 418b7–8). En parlant ainsi de "nature" (*physis*), Aristote veut dire que le diaphane est une potentialité, une puissance (*dynamis*) qui réside dans les corps transparents. Mais cette puissance doit encore être actualisée pour qu'advienne effectivement la transparence. Et cette actualisation requiert une cause : c'est le feu (le feu d'une torche, d'une lampe à huile ou du soleil). L'action du feu sur le corps doué de transparence actualise cette transparence. Cette actualisation est la lumière. C'est dire que la lumière n'est pas un corps éclairant que recevrait le corps éclairé (transparent) ; mais la lumière est l'acte (*energeia*) par lequel le diaphane en puissance devient diaphane en acte ; le diaphane actualisé laisse alors voir (transparaître) la couleur de l'objet perçu par le voyant. Car ce qu'on voit dans et par la transparence (grâce au diaphane), c'est toujours d'abord une certaine couleur, même si la forme de l'objet peut demeurer encore indistincte. Sans l'actualisation du diaphane, il n'y aurait que l'obscurité, dans laquelle on ne voit aucune couleur. Le diaphane est ainsi la condition de possibilité de la perception visuelle, parce que sans lui rien n'apparaîtrait à l'œil, rien ne nous serait donné à voir ; il est la condition nécessaire à l'actualisation du visible et du voyant dans leur "acte commun". Se retrouve ainsi la transitivité réciproque de la transparence : elle fait apparaître le visible et elle donne à voir au voyant.

[III.1.b – Descartes et la transparence de l'œil]

Bien évidemment ces notions de puissance et d'acte (parce qu'elles procèdent d'une conception finaliste de la nature) ne sauraient être reçues dans une explication strictement mécaniste de la transparence. C'est pourquoi Descartes se garde bien d'y recourir dans son explication de la vision (c'est le titre du sixième discours de la *Dioptrique* : « De la vision »). C'est que la lumière est, pour lui, un mouvement qui se transmet dans les particules matérielles élémentaires des corps transparents, semblablement au mouvement de vibration que transmet le bâton de l'aveugle. Il n'y a donc là qu'une causalité mécanique. Ce qu'on appelle transparence dans les corps transparents n'est donc pas une "puissance" qui attendrait son actualisation ; la transparence n'est qu'un effet de la structure interne de ces corps. Selon ce qu'est cette structure, le rayon lumineux traverse ces corps de manière rectiligne (le rayon lumineux étant un mouvement en ligne droite) ou réfractée : ainsi l'humeur vitreuse de l'œil est elle-même un corps transparent qui réfracte la lumière et produit au fond de l'œil une certaine image de l'objet vu, image plus ou moins nette selon l'éloignement de l'objet et la courbure du cristallin, de sorte qu'on peut corriger cette réfraction par le moyen de verres taillés selon une courbure qui compense celle de l'œil (cf. les septième et huitième discours de la *Dioptrique* : « Des moyens de perfectionner la vision » et « De la façon de tailler les verres »). Tout est donc ici affaire de mécanique et de géométrie. Reste que, si mécanique qu'elle soit, cette explication cartésienne ne contredit pas fondamentalement la thèse aristotélicienne. En effet, comme Aristote, Descartes ne conçoit pas que la lumière soit elle-même un corps ; elle est un mouvement (même s'ils ne pensent pas de la même manière ce mouvement). Comme Aristote (cf. *Du sens*, 2, 437b12–25), il considère que l'œil est lui-même un milieu transparent. Et, comme Aristote, il comprend la vue comme une action commune du visible et du voyant (même s'il ne reprend pas le terme aristotélicien d'*acte*) : « il faut avouer que les objets de la vue peuvent être sentis non seulement par le moyen de l'action qui, étant en eux, tend vers les yeux, mais aussi par le moyen de celle qui, étant dans les yeux, tend vers eux » (*Dioptrique*, I).

En revanche, cette explication mécanique, ignorant résolument toute compréhension téléologique de la transparence, s'interdit également de penser le sens ontologique que prend la transparence pour l'homme. Il en va de même dans les explications scientifiques plus récentes : la signification ontologique de la transparence n'y est pas même interrogée, puisque la transparence est réduite à une propriété physique variable, donc mathématiquement déterminable, de transmission différenciée du rayonnement lumineux, selon que le corps filtre ou non le rayonnement visible, l'ultraviolet, l'infrarouge (de là, l'usage de certains matériaux, comme le verre traité ou le plastique, pour produire des filtres transparents au rayonnement visible mais opaques à l'ultraviolet, ou inversement).

[III.2 – La transparence comme la condition inapparente de tout apparaître]

[III.2.a – *Lux* et *lumen*]

Il faut donc revenir à la réflexion d'Aristote, non pour la dimension scientifique de son explication de la lumière – en tant que telle, cette explication est évidemment dépassée (tout comme d'ailleurs celle de Descartes) par les explications de la physique contemporaine – mais pour la dimension ontologique de sa compréhension de la transparence. La transparence est le diaphane en acte, par quoi les choses visibles actualisent leur visibilité, par quoi les choses visibles sont vues. Par cette actualisation du diaphane, les choses sont mises en lumière ; sans elle, tout resterait dans l'obscurité. Mais cette actualisation requiert le feu ou une autre source de lumière. Il faut donc distinguer entre la lumière en laquelle les choses sont mises grâce au diaphane – autrement dit : la lumière diffusée sur toutes choses par le diaphane – et la lumière comme source lumineuse. C'est la distinction que faisaient les latins entre *lux*, la source lumineuse (ignée), et *lumen*, la luminescence d'un milieu transparent. Ainsi la théologie chrétienne a-t-elle compris la première parole divine de la création : « *Fiat lux* » (*Genèse*, I, 3) ; et c'est cette lumière que le soleil et la lune sont chargés de diffuser sur la terre : « Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel » (*ibid.*, I, 14). Ainsi ce qui éclaire est différent de ce qui est éclairé, mais l'éclairement n'est possible que par la luminescence (*lumen*) du diaphane actualisé par la lumière (*lux*).

Cette différence entre ce qui éclaire et ce qui est éclairé (les choses visibles) autorise sans doute les métaphores : ainsi Platon utilise-t-il l'image du soleil comme source de visibilité des choses visibles (*ta orata*), pour signifier le statut du Bien comme source d'intelligibilité des choses intelligibles (*ta noèta*) ; mais – si l'on s'en tient à la leçon du livre VI de la *République* – cette source de lumière intelligible n'est pas elle-même susceptible d'être saisie ; elle est « *épékeina tès ousias* » : « le Bien est au-delà de l'essence et supérieur à elle en majesté et en puissance » (*République*, VI, 509b). C'est pourquoi les Pères de l'Église, s'inspirant à la fois de Platon et du texte biblique, feront de Dieu lui-même cette source lumineuse, (Dieu comme *lux*) éclairant toutes les créatures ; ou, métaphoriquement : Dieu comme « lumière intelligible » (cf. Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, I, 1, 3 ; Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, 12, 5) qui se diffuse dans la parole biblique, la lumière ainsi diffusée étant « la lumière de la révélation ». Et c'est ce qu'on peut encore lire, au moins implicitement, dans la thèse cartésienne : la « lumière naturelle » (distincte des lumières de la révélation) est « la faculté de connaître que Dieu nous a donnée », faculté de connaître qui procède de la parfaite clarté et parfaite distinction des idées innées reçues de Dieu (*Principes de la philosophie*, I, § 30). On pourrait donc dire que, si – comme on l'a expliqué précédemment – l'évidence des idées claires et distinctes est leur transparence, c'est Dieu qui illumine

cette transparence. Mais il est vrai que Descartes ne parle pas explicitement de cette sorte de principe de transparence entre Dieu et l'âme humaine ; pas plus que Platon ne s'intéressait à la transparence comme condition de possibilité de l'action du soleil sur les visibles ou du Bien sur les intelligibles. À cet égard, c'est le traitement de la lumière par l'architecture gothique qui exemplifierait au mieux le rapport entre la fonction de la transparence et l'action de Dieu sur ce qui apparaît dans la révélation biblique. En effet, les motifs apparaissant sur les vitraux des cathédrales, contrairement à ce qu'on dit souvent, n'étaient pas des illustrations destinées à instruire, à faire connaître la Bible aux fidèles ; car il faut déjà connaître tel récit biblique pour le reconnaître dans une illustration qui n'en retient qu'une séquence. Mais ces motifs bibliques n'apparaissent pour ce qu'ils sont qu'à la condition de la transparence qui s'actualise sous l'action de la lumière solaire, symbolisant ainsi que leur signification spirituelle ne peut transparaître que par la grâce de l'illumination divine[5]. De même, certains peintres, Rembrandt notamment – non seulement dans les tableaux illustrant les scènes bibliques et dans lesquels il s'agit souvent de commenter, par la peinture, la formule qui fait du Christ « la lumière du monde », mais aussi dans les tableaux "profanes" –, organisent la représentation picturale par un éclairage arrière ou latéral, comme si cette lumière éclairait le tableau par transparence, comme si le tableau était lui-même la transparence (*lumen*) s'illuminant par l'effet d'une lumière extérieure (*lux*) à lui pour faire apparaître – ou plutôt trans-paraître – ses motifs (cf., par exemple, Rembrandt, *Jérémie pleurant sur la destruction de Jérusalem* ou *Le philosophe lisant*). Ainsi, au sens littéral ou métaphorique, la lumière qui illumine la transparence (le soleil, le Bien, Dieu) reste elle-même en retrait ; elle n'apparaît pas elle-même, mais seulement en illuminant la transparence.

[III.2.b – La transparence, métaphore de la vérité comme "dévoilement"]

La transparence n'est donc pas elle-même la lumière mais la condition pour que la lumière (*lux*) répande la luminescence (*lumen*) sur ce qui ainsi transparaît. Elle n'est donc pas non plus une chose visible parmi les choses visibles (puisqu'elle n'est pas une substance). C'est pourquoi Aristote peut dire : « par diaphane (transparence), j'entends ce qui, bien que visible, n'est pas visible de soi, à proprement parler, mais en raison d'une couleur qui lui est étrangère » (*De l'âme*, II, 7, 18b4–5). En effet, on ne voit pas la transparence elle-même, mais toujours une couleur transparaissant ; et c'est cette couleur transparaissant qui fait voir qu'il y a transparence, sans faire voir la transparence en elle-même. Autrement dit : la transparence elle-même ne peut apparaître comme telle ; elle n'apparaît qu'en faisant apparaître autre chose, de sorte qu'elle n'est jamais une pure transparence. Descartes peut bien assurer avoir vu « quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur » (*Principes de la philosophie*, II, § 11), il n'en reste pas moins qu'elles ne pouvaient lui apparaître que par la couleur "étrangère" qui y transparaissait. Les peintres et les photographes se sont ingéniés à saisir la transparence ; mais, outre les reflets des choses transparentes, il leur fallait bien donner à cette transparence la couleur "étrangère" de l'arrière-fond sur lequel elle apparaît (cf. par exemples, le tableau de S. Stoskopff, *Corbeille de verres*, ou la photographie de J. P. Sudre, *Le plat aux verres*). C'est que, sur la palette du peintre comme sur la palette du monde, il n'y a pas de sans couleur. Si la transparence est bien la condition de toute perception visuelle ou la condition de tout apparaître visible, cette condition toutefois est en elle-même inapparente ; ou plutôt : on ne peut la faire apparaître que comme inapparaissante. La transparence fait apparaître tout en n'apparaissant pas. On pourrait aussi bien dire : elle dévoile tout en demeurant elle-même voilée. La transparence pourrait être le nom de ce que Heidegger appelle « l'éclaircie de l'être », comme condition d'apparition de l'étant : « L'éclaircie (*Lichtung*) où l'étant vient se tenir est en elle-

même à la fois une réserve » (*L'origine de l'œuvre d'art*). De même que l'être est dévoilement de l'étant, tout en demeurant lui-même voilé (*i. e.* ce que Heidegger appelle ici la « réserve »), de même la transparence est ce qui fait transparaître l'étant, tout en demeurant elle-même inapparaissante. La transparence est ainsi la métaphore de la vérité non plus comme adéquation entre la chose vue et son apparence, mais comme dévoilement (*alètheia*). Et c'est en quoi on peut parler d'une signification ontologique de la transparence. Mais il importe alors de préciser que cette ontologie est aussi phénoménologie. En effet, il ne s'agit plus ici d'affirmer un étant suprême (le Bien, Dieu) qui serait la lumière originaire (*lux*) donnant aux autres étants la luminescence (*lumen*) et la visibilité, quand bien même cet étant suprême serait pensé comme restant en retrait. Mais il s'agit maintenant de cela sans quoi même cette lumière ne pourrait rien éclairer, c'est-à-dire de la transparence comme condition de la luminescence, comme condition de l'apparaître de tout étant, condition qui n'est pas elle-même un étant. Telle est la signification à la fois ontologique et phénoménologique de la transparence.

[III.3 – L'illusion métaphysique de la pure transparence]

[III.3.a – Le langage à la fois opaque et transparent]

De même, s'agissant de la pensée, on ne peut s'en tenir à affirmer l'évidence de la lumière naturelle reçue de Dieu. On l'a déjà dit : même les idées les plus évidentes requièrent le discours. Et si le discours est le milieu dans lequel advient le sens – dans lequel apparaît le sens –, toutefois, là aussi, ce milieu n'est pas lui-même une pure transparence. Certes, l'idéal pour bien des philosophes, notamment Platon, aurait été de pouvoir purifier la "matière" du langage pour que les idées puissent transparaître en lui comme en une pure transparence. Mais c'est là l'illusion métaphysique. Car il y a une opacité du langage ; ce qui ne veut pas dire une obscurité totale, une absence de sens, mais une opacité elle-même pénétrée de lumière, une opacité d'où émane une translucidité. C'est ce que Merleau-Ponty oppose à l'illusion du sens pur : « Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur [...] ; le sens ne paraît en lui que serti dans les mots » (*Signes*, I). En effet, en cette opacité du langage brille la lumière des significations engendrées par l'agencement des mots ; mais jamais ne brille un sens pur qu'on pourrait saisir par delà le langage. Il n'y a d'intelligibilité que par le jeu du langage ; jamais une pure intelligibilité, jamais une pure transparence du sens. L'éclat du sens, ce joyau du langage, ce qui fait toute la valeur du parler, n'arrive que par l'agencement des mots. Le sens ne « paraît » que par cet agencement ; c'est ce qui fait la nature phénoménologique du sens (et non son essence supra-linguistique). C'est dire que si les mots sont bien des représentations linguistiques, ce qu'ils représentent ne peut être explicité que par d'autres mots, d'autres représentations. Jamais il n'est possible de quitter la sphère des représentations pour s'élever à une pure présence du sens. Le langage est ainsi le milieu à la fois opaque et transparent de la pensée : transparent, parce qu'il diffuse la lumière du sens ; mais aussi opaque, parce que le sens n'y apparaît jamais dans une pure transparence. C'est parce que la représentation est toujours hantée par la présence, c'est parce que le langage est traversé par la lumière du sens, que la métaphysique a pu s'illusionner sur la réalité d'une pure transparence du sens et sur la possibilité d'accéder à cette pure transparence.

[III.3.b – Le mythe de l'âge de cristal]

Il en va de même de la transparence à soi-même et aux autres, cette transparence dont Rousseau cherchait à se prévaloir. Certes, l'homme civilisé aime à se cacher der-

rière un voile d'apparences, il n'apparaît aux autres qu'en se composant un masque plus ou moins hypocrite (du reste, le grec *hypocritès* signifie "le comédien", "l'acteur" qui se dissimule derrière un masque). Mais, justement, parce qu'il se sait dissimulateur, parce qu'il a conscience de l'hypocrisie qu'implique toujours, d'une manière ou d'une autre, la relation sociale, il entrevoit que, malgré toute cette opacité, il a toujours affaire à lui-même. De là le rêve d'être transparent à soi-même. De là, surtout, le mythe rousseauiste d'un âge d'or – on devrait dire : d'un âge de *cristal* – où les hommes s'entrecommuniquaient en toute transparence. Même si l'on faisait droit à ce mythe, il faudrait au moins reconnaître que le souci de la transparence n'est advenu qu'avec la perte de cette transparence. Mais l'âge du cristal est bien un mythe. Il n'y a jamais eu et il ne peut y avoir une telle transparence de l'homme à lui-même. L'homme ne perçoit de lui-même que la manière dont il se représente aux autres et dont il se représente à lui-même. Là encore, on ne peut échapper au filtre de la représentation : la pure présence à soi dans la totale transparence est impossible. Du reste, la seule expérience que connut Rousseau et qui fut quelque chose d'approchant une telle transparence, fut le sentiment qu'il eut de lui-même au moment où il reprit connaissance après sa chute à Ménilmontant : « je n'avais nulle notion distincte de mon individu [...] ; je ne savais ni qui j'étais, ni où j'étais » (*Les rêveries du promeneur solitaire*, II). La pure transparence à soi est ici à la limite de l'abolition de soi. C'est à cette abolition de soi que s'exposerait l'homme qui prétendrait se voir lui-même en pure transparence ; ce serait quelque chose comme l'expérience terrifiante que connaît le héros du *Horla*, la nouvelle de Maupassant : être face au miroir limpide et... ne pas s'y voir, comme si l'image de soi était recouverte par une « transparence opaque ». La pure transparence est ici synonyme de l'opacité la plus absolue, parce qu'elle est la transparence où plus rien n'apparaîtrait que la transparence elle-même, c'est-à-dire précisément rien.

[Conclusion]

Parce que la transparence est une transitivité parfaite, sans reste ni ajout, entre l'objet apparaissant et le sujet de la perception, on a pu en faire, métaphoriquement, un idéal de vérité et de véracité, dans l'ordre de la connaissance, dans l'ordre éthico-politique et dans l'ordre esthétique. Cet idéal reste toutefois problématique, parce que la connaissance, même celle réputée la plus évidente, ne peut s'affranchir de la médiation linguistique, parce qu'une société totalement transparente serait la ruine de toute intimité, parce que la surface d'un tableau ne saurait représenter adéquatement la profondeur du champ perceptif. Si la transparence est ainsi métaphore de la vérité comme adéquation, force est de reconnaître que cet idéal n'est ni possible, ni souhaitable.

Il faut donc penser la transparence indépendamment de toute considération normative. C'est ce que fait Aristote dans sa théorie du diaphane. Le diaphane est une certaine "nature" (une *puissance*) qui, actualisée par l'action d'un feu, actualise à son tour le visible et le voyant en faisant apparaître la couleur de ce qui est au-delà d'elle. Sans cette actualisation du diaphane, il n'y a qu'obscurité et donc nulle perception. On doit donc distinguer la source de lumière qui actualise le diaphane et la luminescence qu'il répand sur les choses. Comprise métaphoriquement, cette distinction permet de rendre compte du statut du soleil comme principe de la visibilité des choses, du statut de ce que Platon appelle le Bien comme principe de l'intelligibilité des idées, du statut de Dieu comme principe aussi bien de la lumière surnaturelle de la révélation biblique que de la lumière naturelle de la raison. Mais, en se focalisant sur cette distinction, on oublie que ce rapport entre source lumineuse et luminescence n'est possible que par la transparence. C'est elle qui est la véritable condition de la mise en

lumière de toute chose. Et pourtant, elle n'est pas elle-même une chose, elle n'est pas substance. C'est pourquoi la transparence – le diaphane – n'apparaît pas elle-même comme une chose visible. Elle est ce qui fait apparaître les choses sans apparaître elle-même comme une chose. À ce titre, la transparence est métaphore de la vérité, non plus comme adéquation, mais comme dévoilement (*alètheia*).

Tel est le sens ontologique et phénoménologique de la transparence. Et c'est pourquoi il est illusoire de prétendre saisir la pure transparence elle-même ; qu'il s'agisse de la représentation picturale, de la connaissance des choses et des autres, ou de la connaissance de soi-même, la pure transparence n'apparaît jamais comme telle. Elle n'apparaît pas, parce qu'elle n'est elle-même rien d'étant ; mais elle n'est pas rien, puisque sans elle nul étant n'apparaîtrait. La transparence est ainsi la condition inapparente de tout apparaître. Elle est ce qui nous donne un monde tout en ne se donnant pas elle-même. À charge pour nous d'accepter ce don sans en demander davantage.

NOTES

1 (p. 12). Sur toute cette problématique rousseauiste, on peut lire : J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, éd. Gallimard, Paris, 1971.

2 (p. 14). Le théorème de Desargues : « Si deux triangles ont leur sommets alignés à partir d'un point O, les droites qui prolongent leurs côtés se coupent deux à deux selon trois points alignés A, B, C ». Ce théorème est vérifié en plan comme dans l'espace. Il permet de ramener à deux dimensions toute configuration spatiale, ce qui est l'essence même de la perspective (cf. Ph. Comar, in *op. cit. infra*, p. 47).

3 (p. 14). Sur la perspective en peinture, on peut lire : E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, éd. de Minuit, Paris, 1975 ; H. Damisch, *L'origine de la perspective*, éd. Champs-Flammarion, Paris, 1987 ; et Ph. Comar, *La perspective en jeu*, éd. Découvertes-Gallimard (n° 138), Paris, 1992.

4 (p. 16). Cf. cette déclaration de R. Ley, l'un des organisateurs de l'État national-socialiste : « La seule personne en Allemagne qui a encore une vie privée est celle qui dort ». Et encore ! Dans ses rêves, le dormeur peut encore être sous l'œil inquisiteur de l'État (cf. Charlotte Beradt, *Rêver sous le III^e Reich*, éd. Payot, Paris, 2002).

5 (p. 20). Sur la fonction de la transparence dans l'architecture gothique et sur les métaphores théologiques de la lumière divine dans l'organisation de l'espace des cathédrales, on peut lire : E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction P. Bourdieu, éd. de Minuit, Paris, 1986.

Index des œuvres

Agamben G.
Ce qu'il reste d'Auschwitz 259

Alberti L. B.
Della Pittura 14

Anders G.
Hiroshima est partout 261
L'obsolescence de l'homme 260–262

Anselme
Proslogion 179

Arendt H.
Compréhension et Politique 85
Condition de l'homme moderne 35–38, 74, 85, 109, 125, 169, 170, 171, 206, 243, 244, 250, 251, 262, 270, 271–274, 278, 279, 281–284, 286–288
Essai sur la révolution 81
Juger 81, 84
La crise de la culture . 37, 42, 45, 46, 81, 84, 176, 273
La vie de l'esprit 74, 76, 79, 193
Le système totalitaire 85
Ontologie et Politique 201
Qu'est-ce que la politique ? 36

Aristophane
Nuées 55

Aristote
De l'âme 17, 18, 20, 77, 78, 105
Éthique à Eudème 266
Éthique à Nicomaque . . 54, 91, 95, 104, 105, 252, 270, 278, 282
Métaphysique . . 112, 175, 232, 266, 282
Parties des animaux . . 28, 111, 266, 267
Parva Naturalia 18
Physique 267
Politiques . . 80, 109, 112, 113, 116, 153, 270
Rhétorique 54, 245, 247, 248, 250
Seconds Analytiques 213
Topiques 72, 191

Augustin
Confessions 12, 30, 95, 141, 210
De la doctrine chrétienne 279
Dialogues philosophiques 19
La cité de Dieu 38

Bachelard G.
La formation de l'esprit scientifique 73, 215
La psychanalyse du feu 185
Le nouvel esprit scientifique 215

Bacon F.
Novum Organum 211

Baillet A.
Vie de M. Descartes 210, 226

Bataille G.
Hegel, la mort et le sacrifice . . . 128, 129, 288, 289
La part maudite 128, 280, 288, 289

Benvéniste É.
Problème de linguistique générale . 190

Beradt Ch.
Rêver sous le troisième Reich 23

Bergson H.
L'évolution créatrice 190

Bible
Épître aux Éphésiens 279
Épître aux Romains 40
Évangile de Jean 38
Évangile de Luc 281
Genèse 19, 35, 109, 249, 257
Psaumes 109, 179

Blanchot M.
L'espace littéraire 290

Bossuet J. B.
La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte 40

Bourdieu P.
La reproduction 234

Brecht B.
Maître Puntila et son valet Matti . . 118, 122, 123

Butor M.
Répertoires III 285

Carelman J.
Catalogue d'objets introuvables 111

Cervantes M.
Don Quichotte 66

Chaplin Ch.
Les temps modernes 260

Chrétien J. L.
Répondre – Figures de la réponse et de la responsabilité 199

Cicéron
De finibus 89

Comar Ph.
La perspective en jeu 23

Creuzer G. F.
Symbolique 179

Damish H.
L'origine de la perspective 23

Delerme Ph.
La première gorgée de bière 95

Derrida J.
De la grammatologie 87
La dissémination 208
L'écriture et la différence 208

Descartes R.
Cogitationes privatæ 150
Dioptrique 11, 14, 18
Discours de la méthode . . 11, 71, 74, 76, 81, 112, 113, 134, 211, 214, 219
Lettres à Élisabeth 113
Méditations métaphysiques . 11, 16, 74, 75, 227
Passions de l'âme . 53, 70, 245, 247, 252
Principes de la philosophie . . 19, 20, 43, 56, 74, 112
Règles pour la direction de l'esprit . . . 10

Diderot D.
Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient 87

Dostoïevski F.
Crime et Châtiment 144, 248

Durand M.
La compétition en Grèce antique . . . 172

Durkheim É.
Éducation et sociologie 234

Eco U.
L'œuvre ouverte 285

Épicure
Lettre à Ménécée 75, 89, 90, 92, 174
Maximes 90, 142
Sentences 92

Freud S.
Abrégé de psychanalyse 98
Analyse finie et infinie 148
Au-delà du principe de plaisir 97
Esquisse d'une psychologie scientifique 96
Essais de psychanalyse 97
Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques . 96
L'interprétation des rêves 96, 97
Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient 51
Malaise dans la civilisation 32
Nouvelles conférences sur la psychanalyse 258
Psychologie des masses 122
Totem et Tabou 32
Trois essais sur la théorie de la sexualité 31, 97

Galilée
L'essayeur 214

Goblot E.
La barrière et le niveau 161

Goethe J. W.
Faust 38

Grass G.
Pelures d'oignon 141

Hegel G. W. H.
Esthétique . . 60, 61, 64, 66, 70, 268, 269, 274
Leçons sur l'histoire de la philosophie 43, 59, 61, 66, 70, 147, 177, 178
Phénoménologie de l'esprit 60, 70, 119, 129, 167, 180, 227
Philosophie de l'esprit 187, 246
Principes de la philosophie du droit 59, 60, 70, 151

Heidegger M.
Approche de Hölderlin 149
Chemins qui ne mènent nulle part . 275
Être et Temps 80, 148, 204, 205, 224, 226, 271, 276

L'origine de l'œuvre d'art . . 21, 275–277
La leçon de Platon sur la vérité 149
Lettre sur l'humanisme 149
Nietzsche 149
Parmenides 259
Qu'appelle-t-on penser ? 185, 186

Héraclite
Fragments 145, 148

Hésiode
Les travaux et les jours 159

Hirschbiegel O.
La chute 208

Hitchcock A.
La loi du silence 135

Hobbes Th.
De cive 116, 117, 155, 158, 164
Léviathan . . . 41, 43, 155, 158, 163, 246, 261

Homère
Iliade 123, 163, 169
Odyssée 169

Hugo V.
La légende des siècles 251

Jonas H.
Le principe responsabilité 197

Junge T.
Dans la tanière du loup 208

Kant E.
Anthropologie . . . 99, 100, 103, 246, 253
Conflit des facultés 127
Critique de la faculté de juger 49, 82–84, 99, 101–103, 112, 126, 187, 223–225, 244, 268, 274, 275, 285
Critique de la raison pratique 33, 44, 100, 122, 127, 203, 208, 220, 221, 252–254
Critique de la raison pure 26, 28–30, 33, 34, 53, 75, 78, 83, 148, 189, 199, 215, 216–219, 232, 233, 235
Doctrine de la vertu . . 12, 198, 251, 253
Doctrine du droit 117, 127, 195
Fondation de la métaphysique des mœurs . 44, 47, 60, 114, 115, 156, 160, 179, 197, 236, 240, 241, 252, 253, 272, 280, 281
Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique . 35, 158, 159, 267
La religion dans les limites de la simple raison 122
Métaphysique des mœurs 195, 240
Prolégomènes 75
Rêves d'un visionnaire 75
Sur un prétendu droit de mentir par humanité 75, 198
Théorie et Pratique 75
Vers la paix perpétuelle . . . 13, 136, 137, 151

Kierkegaard S.
La maladie à la mort 246
Le concept d'angoisse 259
Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate 57, 61
Papirer 64

Kojève A.
Introduction à la lecture de Hegel . . 168

La Boétie É.
Discours de la servitude volontaire 120, 121

La Rochefoucauld F.
Maximes 90, 142

Lacan J.
Écrits 226
Le séminaire
Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* 226
Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* . . 133, 227
Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse* 258, 259
Télévision 32, 182

Lacoue-Labarthe Ph. et Nancy J. L.
L'absolu littéraire 70
Le mythe nazi 181

Leibniz G. W.
Monadologie 156

Levi P.
La trêve 248
Si c'est un homme 248

Lévi-Strauss C.
Les structures élémentaires de la parenté 234

Locke J.
Deuxième traité du gouvernement civil 117
Essai philosophique concernant l'entendement humain 211

Losey J.
The servant 119

Lucrèce
De natura rerum 179

Luther M.
Articles de Smalcalde 279
La liberté du chrétien 279
Sermon sur les bonnes œuvres 279

Lyotard J. F.
L'intérêt du sublime 224

Malraux A.
La condition humaine 129, 240

Marx K.
La Sainte Famille 119
Le capital 28, 119, 260, 267
Manuscrits de 1844 118
Salaire, prix, profit 118

Maupassant G.
Le Horla 22, 225

Merleau-Ponty M.
Le visible et l'invisible 78, 79
Signes 21, 80

Molière
Dom Juan 121, 123
L'étourdi 120
Le misanthrope 16

Montesquieu
L'esprit des lois 52

Moore G. E.
A Defense of Common Sense 87

Morin E.
La rumeur d'Orléans 143

Mozart – Da Ponte
Don Giovanni 120, 121, 123

Nancy J. L.
La communauté désœuvrée 287
La comparution 80

Nietzsche F.
Ainsi parlait Zarathoustra 255
Généalogie de la morale 127
Humain, trop humain 255
Le crépuscule des idoles 67, 170
Le gai savoir 67, 127, 254
Le livre du philosophe 180, 187

Ovide
Métamorphoses 208

Panofsky E.
Architecture gothique et pensée scolastique 23
La perspective comme forme symbolique 23

Pascal B.
De l'esprit géométrique 70, 232
Mémorial 64
Pensées . . 42, 64, 99, 147, 204, 221, 225, 239, 259, 283
Préface au Traité du vide . . . 48, 49, 147, 211
Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs 211
Trois discours sur la condition des Grands 239

Péguy Ch.
Victor-Marie, comte Hugo 221

Pergolèse G. B.
La serva padrona 117

Pindare
Olympiques 162

Platon
Apologie de Socrate 57, 61
Banquet 68, 166, 170, 192
Criton 41, 61
Euthydème 53, 155, 192
Euthyphron 55, 56, 192
Gorgias 42, 91, 98, 176, 193
Hippias majeur 55, 58, 192
Hippias mineur 162, 174, 179
Ion 162
Lachès 175
Lois 170
Lysis 58, 221
Ménon 56, 73
Phédon 31, 73, 75, 89, 103, 176, 212
Phèdre 17, 176, 184, 192
Philèbe 31, 90, 91, 93–95, 98, 103
Protagoras 249
République . . . 11, 14, 19, 42, 55, 57, 73, 79, 90, 94, 98, 103, 114, 134, 149, 160, 162, 163, 170, 174, 176, 184, 212, 222,

232, 234, 266, 276
Théétète 17, 56, 57, 75, 76, 155, 176, 193

Proust M.
Contre Sainte-Beuve 277

Rank O.
Le traumatisme de la naissance 31

Reichel P.
La fascination du nazisme 287

Reid Th.
Recherche sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun 87

Rembrandt
Jérémie pleurant sur la destruction de Jérusalem 20
Le philosophe lisant 20

Rilke R. M.
Élégies de Duino 226

Rousseau J. J.
Considérations sur le gouvernement de Pologne 166, 168
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes . . 30, 81, 124, 155, 156, 164, 168, 237
Discours sur les sciences et les arts . . . 12
Du contrat social . . . 13, 43, 47, 48, 115, 120, 123–125, 156, 157, 236, 269
Émile ou De l'éducation 203, 234
Essai sur l'origine des langues 81
La nouvelle Héloïse 165, 166
Les rêveries du promeneur solitaire . 16, 22
Lettre à d'Alembert 12, 165, 167
Lettres écrites de la Montagne 124
Rousseau juge de Jean-Jacques 12

Sacher-Masoch L.
Les Messalines de Vienne 117

Sade D. A. F.
Les cent vingt journées de Sodome . 117

Sartre J. P.
L'être et le néant 206, 256, 257
L'existentialisme est un humanisme 206, 240

Schlegel F.
Athenäum 65, 70
Lucinde 66
Lyceum 65, 66, 70

Sénèque
De la vie bienheureuse 92

Simmel G.
Secret et sociétés secrètes 139, 140

Sophocle
Œdipe roi 17, 145

Speer A.
Mémoires 287

Spinoza B.
Éthique 28, 54, 123, 245, 247, 252

Starobinski J.
Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle 165

Stoskopff S.
Corbeille de verres 20

Sudre J. P.
Le plat aux verres 20

Tacite
De moribus Germanorum 117

Thomas d'Aquin
Somme théologique 19, 28

Tolstoi L.
Maître et Serviteur 116

Valéry P.
Mélange 73

Virgile
Ennéide 181

Voltaire
Dictionnaire philosophique 71

Wagner R.
Les maîtres chanteurs de Nuremberg 162
Tannhäuser 162

Walser R.
L'homme à tout faire 120

Weber M.
Le savant et le politique 197, 199

Xénophon
La constitution d'Athènes 117

Zweig S.
La confusion des sentiments 122